

Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales

Guillermo Bonfil

I. La dimensión cultural y el desarrollo de los pueblos indios

a) Réquiem por el desarrollo integrador

Aunque todavía existen reductos en el seno del indigenismo que continúan apegados a las viejas tesis integracionistas, puede considerarse que éstas han sido ya definitivamente superadas: están muertas y sólo nos queda rezar un réquiem en su memoria. Es oportuno, en ocasión de esos solemnes responsos, pasar revista una vez más de las implicaciones que tenían las propuestas integracionistas para las culturas de los pueblos indios del continente. Tal vez así se contribuya a echar las últimas paladas de tierra sobre los despojos de tan ilustre cadáver, sobre todo para evitar cualquier intento de algún fanático que pretenda asustar con el petate del muerto. Al repasar aquella historia (la del integracionismo como orientación de las tareas indigenistas) saltan a la vista varias cuestiones de interés, que pueden enunciarse de manera resumida en los siguientes términos:

—El indigenismo integracionista fue, en su campo, la expresión consecuente de los proyectos desarrollistas y modernizadores en el área de la economía y la política,

en los que se embarcaron los gobiernos de América Latina con la idea de acortar la distancia que los separaba cada día más de los países del llamado "primer mundo". No se entendió, o no se quiso entender, que era precisamente la relación asimétrica establecida entre los países avanzados y los que se denominó subdesarrollados la que hacía posible, en forma simultánea, el desarrollo de unos y el subdesarrollo de los otros. Para darle la vuelta a ese problema, prefirió echarse mano de teorías según las cuales el atraso, el primitivismo, la falta de modernidad (entendida ésta, por supuesto, en los términos de los países dominantes) eran la causa de la desigualdad de desarrollo. Y al interior de nuestros países, ¿quiénes podían representar en la mentalidad colonial de las clases dominantes el ejemplo más pristino de atraso, de ignorancia y falta de civilización? Los indios, naturalmente.

—No estuvieron ausentes las ideas racistas que atribuían la "inferioridad" del indio a factores biológicos congénitos. Sin embargo, a partir de cierto momento ya resultaba peligroso y de mal gusto expresarlas en forma directa y brutal, por lo que los argumentos preferidos se dirigieron contra la manera de ser social de los pueblos indios, es decir: contra su cultura. Ahí estaba, finalmente, la clave y la solución. El indio, en términos genéticos, digamos que sí podía ser igual a cualquier otro hombre de cuero más blancuzco; pero, en cambio, no poseía la verdadera cultura, la cultura occidental y cristiana del hombre blanco. Muchos pensaban, en realidad (y todavía hay quienes lo siguen creyendo), que los pueblos indios *no tenían cultura*: su lengua era un dialecto, no un verdadero idioma; su religión era paganismo; tenían costumbres, pero no cultura. Los científicos sociales, finalmente, ganaron una batalla y, al menos en el ambiente de quienes trabajaban con problemas indígenas, se aceptó (un poco a regañadientes, cierto) que sí había culturas indias. Hasta les resultó bien, porque al recono-

cer su existencia construyeron, al mismo tiempo, a su nuevo y definitivo enemigo, a la verdadera causa del subdesarrollo, que no era otra que (¡oh sorpresa!) la existencia de las culturas indígenas. Contra ellas, pues: la diversidad cultural se vio entonces como un *obstáculo* (al desarrollo, a la construcción nacional, a la modernización, al anhelado progreso).

—Quedaba claro, así, cuál era la meta y la justificación de la política indigenista: la de lograr que los indios dejaran de ser indios mediante el sencillo expediente de cambiar su cultura por la cultura dominante. Se trataba de desindianizar estos países, aunque ese término no se usó y sí se adoptó, en cambio, el más sofisticado de "aculturar", con todos sus derivados. En otros razonamientos, hasta el lenguaje de raigambre marxista interviene: hay que hacer que el indio pase de una situación de casta a una situación de clase. La receta es la misma. La cultura india, concebida desde siempre como inferior, *debía ser sustituida* por otra cultura, la cultura dominante occidental y cristiana (aunque a veces hubiera separación entre la Iglesia y el Estado, o los propios teorizantes se declarasen ateos).

Hubo una concesión al propósito, también cristiana, de algunos indigenistas: había que ayudar a bien morir al indio, es decir, había que poner en práctica una serie de medidas que hicieran menos brutal la desindianización. La sustitución de la cultura india (el tan manido proceso de aculturación) debía orientarse científicamente, a fin de que el tránsito resultara lo menos doloroso posible. Muchos proyectos que han estado vigentes en países de América obedecen a ese piadoso propósito; por ejemplo, el reclutamiento de jóvenes en las comunidades y aldeas indias para entrenarlos, generalmente en las ciudades criollas, en las tareas de educación con el fin de que regresen después a sus sociedades indias y con la mente blanca introduzcan e impulsen las ideas del progreso, la modernización y el desarrollo que proclaman las élites dominan-

tes. "Para que la cuña apriete ha de ser del mismo palo" —y así es menos doloroso. O bien, para mencionar sólo otro de tantos ejemplos posibles, el caso de los reacomodos de poblaciones indias que eran (son) desplazadas de sus territorios étnicos y trasladadas a un nicho ecológico diferente, porque sus tierras originales debían ser destinadas a un propósito mejor y más moderno, como construir una presa, abrir un campo petrolero, o simplemente crear empresas agroindustriales más redituables que la milpa tradicional. Pero eso sí: que te duela menos. ¡Cuántas páginas de informes técnicos, cuántos inspirados proyectos urbanísticos y arquitectónicos, cuántos programas para el mejoramiento agrícola y artesanal, que deberán convertir la pérdida de su territorio en una bendición que el indio desindianizado del futuro habrá de agradecer finalmente! Es por tu bien, aunque no lo comprendas ahora. Ni lo aceptes.

—Vino el remolino y nos alevantó. Se acabó la promesa del auge inmediato y para todos. Fracásó el proyecto desarrollista. Tenemos que aceptar que no es por ahí, pues. Y los indios también pagan los platos rotos, aunque nunca comieron en ellos. Aunque las ideas persisten, los recursos escasean. Si no hay con qué acelerar las tareas de aculturación/desindianización, porque ahora son otras las prioridades de quienes deciden, cabe entonces dar paso a nuevas ideas y probar soluciones alternativas.

b) Se hace camino al andar

Pero no fue sólo la quiebra del modelo de desarrollo modernizador lo que ha llevado a un viraje en el indigenismo. Desde hace por lo menos quince años irrumpieron en los escenarios nacionales unos nuevos personajes: las organizaciones políticas indias. Representan, en resumidas cuentas, una nueva etapa, una más, de las luchas de resistencia y reivindicación que los pueblos indios de América sostienen desde hace 500 años. Son,

en este sentido, la herencia acumulada y actualizada de las rebeliones indígenas que han ocurrido ininterrumpidamente en este continente desde los albores mismos del siglo XVI, así como de las variadas formas de resistencia, aparentemente pasivas, a las que han recurrido y recurren las comunidades indígenas para conservar su cultura y su identidad propias. Sólo que las organizaciones políticas permiten una manera diferente, no excluyente de las otras, de enfrentar el acoso intensificado de las sociedades nacionales y los intereses transnacionales. Esta vía de acción supone la existencia mínima de condiciones que hagan posible una organización permanente de lucha, que tiende a agrupar varias comunidades y, eventualmente, varios grupos étnicos. Requiere, además, el conocimiento y manejo de las formas de acción política prevalecientes en el Estado nacional del que se forma parte, entre las cuales está la formulación de proyectos compatibles o alternativos para el sector de población que representan las organizaciones políticas indias, e incluso para la sociedad mayor en su conjunto. Esto ha permitido que se sistematicen y se hagan explícitas muchas intenciones históricas de los pueblos indios y que cristalicen en programas concretos, proyectos que estaban subyacentes en las culturas indígenas. No sería posible explicar las nuevas tendencias del indigenismo sin tomar en cuenta, como germen y sustancia inicial de esas orientaciones actuales, las proposiciones que han surgido de las organizaciones políticas indias.

El primer gran logro de esta lucha política ha sido el que varios gobiernos reconozcan y acepten la legitimidad del pluralismo étnico en el seno de sus sociedades nacionales. Esto significa más que la constatación de que existe una multiplicidad de pueblos diferentes, cada uno de los cuales es portador de una cultura distintiva. Significa que se aceptan las variadas especificidades culturales dentro del proyecto de futuro de la sociedad en su conjunto; que ya no se ve la pluralidad étnica como

un lastre que debe eliminarse ni como un obstáculo a vencer. Por el contrario: se reconoce, al menos en algunos países, y la tendencia va en ese sentido, que la diversidad étnica y cultural puede ser un recurso potencial de enorme valía, lo cual se hace más patente en etapas de crisis como la que actualmente agobia a nuestras repúblicas. Aquí es donde juega la coyuntura histórica: por una parte, la manifestación de las proposiciones indias a través de sus propias organizaciones políticas; por la otra, la crisis generalizada que borra la ilusión del modelo de desarrollo, seguido hasta la fecha, impide incrementar los recursos destinados a consumir el proceso de desindianización y obliga, finalmente, a buscar nuevas alternativas en el interior mismo de la sociedad, y no fuera de ella como era obligado en el modelo desarrollista. Poco a poco se va tomando conciencia de que las culturas indias, las estigmatizadas y devaluadas culturas de los indios a quienes se negaba cualquier futuro, son en verdad un vasto reservorio de alternativas y recursos culturales cuyo valor, sistemáticamente negado hasta hoy, resulta absurdo seguir ignorando cuando el peso formidable de la crisis actual ha desvanecido las antiguas esperanzas y cegado los caminos por los que ilusoriamente se quería seguir adelante. El nuevo indigenismo no es, entonces, el resultado noble y generoso de haber reconocido un monstruoso error histórico, sino el efecto de la lucha política de los pueblos indios coincidente con una etapa de crisis aguda y generalizada. (Lo cual, por supuesto, no pretende reducir el valor positivo que tienen en sí mismos estos cambios; sólo intenta explicarlos.)

Una de las modalidades que ha adoptado el nuevo indigenismo es la política de participación, o indigenismo participativo. En resumen se puede formular así: ya no se trata de una política *para* los indios, sino *con* los indios. Ese es, por ejemplo, el enunciado que proclama actualmente el indigenismo mexicano. Además de los factores de orden general que mencionamos antes, con-

viene no perder de vista una circunstancia que ayuda a explicar mejor el surgimiento del indigenismo participativo: el hecho de que en varios países ha crecido y se ha diversificado un sector indígena formado técnica y profesionalmente en las últimas décadas. Este grupo (maestros, agrónomos, técnicos en diversas ramas) ejerce una presión creciente en las instituciones indigenistas (en las que muchos de ellos trabajan) y en la vida local de sus propias comunidades, porque se sabe capacitado para intervenir en las decisiones políticas que afectan a sus pueblos, con la ventaja adicional de revivir la experiencia de ser indios. En gran medida, pues, ellos han influido en favor del indigenismo de participación.

Es difícil evaluar los resultados de esta modalidad indigenista debido a que su instrumentación es todavía muy reciente. Los propósitos son claros: involucrar a la población indígena en todas las etapas de la acción, desde la identificación y jerarquización de los problemas hasta la decisión de las medidas a tomar y la ejecución de las mismas. No se trataría simplemente de dar voz a los pueblos indios y escuchar sus opiniones, sino de garantizar que esa voz y esas opiniones tengan el peso que les debe corresponder en la toma de decisiones. Si no hay una participación india *real* en las decisiones, el indigenismo participativo no pasará de ser una engañosa promesa más; la misma gata, nomás que revolcada. Y es a los pueblos indios y a sus organizaciones políticas a quienes corresponde vigilar que no les den gato por libre.

Un paso más ha sido la formulación del concepto de **etnodesarrollo**. La "Declaración de San José sobre el etnocidio y el etnodesarrollo", resultado de una reunión técnica internacional a la que convocaron la UNESCO y la FLACSO en diciembre de 1981, definió el etnodesarrollo en los siguientes términos:

Entendemos por etnodesarrollo la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortaleci-

miento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que considere, e implican una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es la unidad político-administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión.¹

Algunos conceptos incluidos en esta definición merecen un análisis más profundo, que se intentará en la segunda parte de este trabajo. Tales son, por ejemplo, las nociones de cultura propia, unidad político-administrativa y sociedad culturalmente diferenciada. En relación con el etnodesarrollo es conveniente destacar que, a diferencia del indigenismo de participación, ya no se plantea solamente tomar en cuenta la opinión y las aspiraciones de los pueblos indios y admitir su participación, sino que se afirma que son ellos mismos —y únicamente ellos— quienes deben tomar en sus manos las riendas de su propio destino histórico. Este derecho se fundamenta en que se les reconoce como sociedades culturalmente diferenciadas y, en consecuencia, legítimamente capaces de constituir unidades político-administrativas autónomas dentro de los Estados nacionales de los que forman parte por causa del devenir histórico.

Otro avance lo constituye el proyecto de autonomía para la Costa Atlántica puesto en marcha por el gobierno de Nicaragua. Está todavía en su fase de consulta y, por lo tanto, no se conoce en detalle cómo se instrumentará y cuáles son sus modalidades y contenidos concretos. Sin embargo, el planteamiento oficial adelanta algunas líneas

¹ La "Declaración de San José" y las ponencias presentadas en la reunión, en: G. Bonfil, M. Ibarra, S. Varese, D. Verissimo, J. Tumuri et al., *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*, Edit. FLACSO, San José, Costa Rica, 1982, 318 pp.

definitorias.² Dentro de la autonomía regional se prevé la autonomía para cada uno de los seis pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Atlántica, a los que se les reconoce, entre otros, los derechos a usar su propia lengua, desarrollar su cultura, explotar los recursos naturales de su territorio, mantener sus formas de gobierno interno y administrar justicia en el ámbito de sus normas consuetudinarias. El ejercicio de los derechos de autonomía se hará en el marco del Estado nacional nicaragüense cuya soberanía queda a salvo. Sin duda, la voluntad política plasmada en el proyecto de autonomía es de una enorme trascendencia tanto para las propias etnias de la Costa Atlántica como para los movimientos indios y los organismos indigenistas de todo el continente.

El reconocimiento del pluralismo étnico en el seno de los Estados nacionales, los planteamientos del indigenismo de participación, las tesis más recientes sobre el etnodesarrollo y el proyecto de autonomía de la Costa Atlántica conforman, en sus líneas generales, la orientación de una nueva política indigenista. Pueden entenderse como momentos de un movimiento hacia la misma dirección: primero, admitir la existencia de los pueblos indios como unidades sociales diferenciadas (esta diferencia se da a partir de una historia y una cultura propias, que finalmente se aceptan como legítimas); después, mediante la legitimación del pluralismo, se propone la participación de los propios pueblos indios en el diseño y la instrumentación de la política indigenista, que hasta entonces había sido definida como una estrategia del sector no indio para hacer frente a los problemas que le planteaba la presencia de las sociedades indígenas; más adelante, se admite la posibilidad de que esas sociedades históricas,

² Comisión de Autonomía: *Principios y políticas para el ejercicio de los derechos de autonomía de los pueblos indígenas y comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua*, Comisión Nacional de Autonomía, Managua, 1985. Consultar también WANI, núm. 2-3 (edición especial), Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica, Managua, mayo de 1985.

culturalmente diferenciadas, sean las que definan su propio proyecto de desarrollo y lo lleven adelante, con lo que el indigenismo se convertiría en una política de estímulo y apoyo a los proyectos indios, y ya no en una estrategia para imponer metas y proyectos generados por la sociedad no india dominante. El reconocimiento constitucional de la autonomía es, finalmente, el reconocimiento de los pueblos indios como unidades político-administrativas integrantes de un Estado multiétnico.

c) Nuevos retos

La dimensión cultural cobra una importancia central cuando se trata de concretar cualquiera de las propuestas que se derivan de estos nuevos planteamientos en relación con el indigenismo. ¿En qué consiste, finalmente, el pluralismo étnico?, o, dicho con otras palabras, ¿qué se reconoce y se legitima cuando se admiten las diferencias étnicas? ¿Por qué plantear unas vías distintas de desarrollo, el etno-desarrollo y la autonomía?, ¿cuáles particularidades los justifican y de qué naturaleza son? Estas y otras preguntas semejantes están en el corazón mismo de los problemas indígenas ante el nuevo indigenismo. Sin embargo, no han sido objeto de un análisis suficiente que permita profundizar en las respuestas adecuadas.

En efecto, **persiste una visión ingenua que se manifiesta claramente en algunas concepciones implícitas o explícitas como las siguientes:**

a) Una tendencia a idealizar románticamente a las culturas indias. Se hace caso omiso de cinco siglos de dominación colonial, durante los cuales muchos pueblos indios se han fragmentado, su desarrollo cultural ha sido constreñido y desviado, se les han sustraído muchos recursos naturales y se les han impuesto elementos de la cultura dominante. En la visión idealizada de las culturas indias este proceso secular no es tomado en cuenta,

lo que conduce en última instancia a ver el desarrollo autónomo de una manera simplificada e irreal: bastará con dejar libres a los pueblos indios, sin interferencias, para que ellos mismos encuentren su propio camino. Con esto se eliminan, por una parte, muchas reivindicaciones históricas fundamentales que son motivo de las luchas indias ancestrales y actuales; por otra parte, se cancela, de hecho, la posibilidad de que se *actualicen* las culturas indias, es decir, de que alcancen su ser contemporáneo que les ha sido negado por la dominación colonial. Hay un preterismo ilusorio en esta visión que va contra los intereses más profundos y legítimos de los propios pueblos indios.

b) Otra tendencia consiste en reducir la especificidad cultural de los pueblos indios a una serie más o menos larga de rasgos "folclóricos". Según esta manera de ver, el problema residirá únicamente en asegurar que se conserven danzas, indumentaria, música, ritos y fiestas (casi siempre, aunque no se diga, para deleite de turistas que buscan color local). Aquí hay, por un lado, una concepción atomizada de la cultura, que se entiende como un conjunto de rasgos aislados e inconexos de entre los cuales puede elegirse a discreción cuáles se conservan y cuáles desaparecen o cambian. Por otro lado, existe un tinte de mentalidad colonial que admite la diferencia cultural siempre y cuando se reduzca únicamente a rasgos exteriores. Esta posición es, con palabras diferentes, la misma que planteaba desde hace décadas la integración de los pueblos indios pero, eso sí, conservando sus "valores y rasgos positivos" (definidos, naturalmente, por los no indios, por la sociedad dominante).

c) Otra manera de entender el problema se orienta hacia la inmovilidad de las culturas indias. Dentro de esta perspectiva se considera que cualquier cambio es contaminante y atenta contra la pureza de las culturas indias y contra la identidad de los pueblos. La sola concepción de una cultura estática es ya aberrante: todas las culturas

cambian, permanentemente; el cambio, la transformación, es la forma de ser de la cultura. En ese sentido, no hay culturas "puras". Existe en este planteamiento una visión colonial, museística, de la especificidad cultural de los pueblos indios. Es otra manera de imponer: ustedes no cambien, porque nosotros (que sí cambiamos) sabemos que es mejor que permanezcan tal cual están. Y otra vez se niega el derecho a la actualización de las culturas indias y se olvidan cinco siglos de sujeción colonial.

d) Por último, conviene señalar que en muchos planteamientos sobre el pluralismo étnico, el indigenismo de participación y aun el etnodesarrollo, subyace la convicción de que no existen otras metas ni otros caminos para el desarrollo de las sociedades, como no sean los de las sociedades occidentales; se admiten y se instrumentan estas nuevas estrategias indigenistas con la seguridad de que, a fin de cuentas, el resultado será el mismo que si hubiera tenido éxito el indigenismo integracionista y modernizador. En el fondo está la idea de una evolución única, universal y unilineal, cuya expresión más alta y mejor es la cultura de los pueblos llamados desarrollados. También hay un fatalismo histórico que niega cualquier posibilidad de que los pueblos inventen y creen su propio futuro. Esta concepción se traduce, en la práctica, en esfuerzos permanentes y más o menos soslayados para que la participación y la autogestión indígenas se orienten precisamente en el sentido convergente con la cultura dominante, con lo que, de hecho, se niega de nuevo la legitimidad de cualquier proyecto diferente y la esencia misma del pluralismo.

Estas ideas, con diversos matices y variantes, pueden rastrearse en la mayor parte de los proyectos que se han puesto en marcha a partir del nuevo indigenismo. Es explicable que muchos funcionarios indigenistas asuman una o varias de estas posiciones porque la historia pesa; pero es peligroso que también muchos dirigentes indios las acepten y las apoyen sin someterlas a una aguda

reflexión crítica. A continuación se proponen algunos elementos de análisis que pretenden contribuir a profundizar en el debate.

II. Cultura propia, grupo étnico e identidad

El punto central, el meollo, está en la noción de *grupo étnico*. Si hay alguna especificidad, alguna diferencia que justifique las demandas de reconocimiento como unidades político-administrativas, tal como las plantean las organizaciones indias, esa especificidad debe hallarse en la naturaleza de los propios grupos indígenas. El término grupo étnico tiene sin duda un sabor académico que tiende a remitir la discusión precisamente al terreno académico. Y no al ámbito político que es donde se debe ubicar. La sustitución del término ayudaría a desenmarañar un poco el problema. *Nación* no es equivalente, porque comúnmente implica una forma de organización política estatal de la que precisamente carecen los grupos étnicos indígenas. De hecho, para algunos autores la *etnia* (o grupo étnico) es una nación sin Estado, una especie de nación en potencia.³ Pero hay un término que puede servir para este remplazo: *pueblo*. ¿No son pueblos los tzotziles, los sioux, los aymaras? El término tiene ventajas evidentes. Permite, por ejemplo, colocar en el mismo plano conceptual a los seris y a los angloamericanos: independientemente de sus diferencias económicas, demográficas, ideológicas y, en fin, culturales, uno y otro son pueblos. Se elimina así ese matiz opacante que de alguna manera hace que se ubique al grupo étnico (es decir, a los pueblos indios) en un escalón inferior en la trayectoria de la evolución universal. Es raro oír hablar,

³ B. Akzin, *Estado y nación*, FCE, México, 1968, 240 pp.

por ejemplo, del grupo étnico alemán. Como que el calificativo fue pensado siempre desde el centro y para los otros (no niega la cruz de su parroquia: viejos resabios de la antropología al servicio del colonialismo que aceptó como vocación entender a los inferiores). Pueblos, en cambio, si somos todos: nadie puede negar que pertenece a algún pueblo —y sí, en cambio, muchos rechazarían la idea de que pertenecen a un grupo étnico. (De hecho y entre paréntesis: con frecuencia se puede escuchar a representantes de los pueblos indios referirse a sí mismos como “nosotros, los integrantes de los grupos étnicos”; nunca, en cambio, establecerían esa distinción colonial si en vez de grupo étnico emplearan el término de pueblo. ¿Nosotros, los integrantes de los pueblos? Sin sentido: todos somos integrantes de alguno.)

Otro punto en favor: a los pueblos se les reconoce, tanto oficialmente a nivel internacional como en el lenguaje cotidiano, un conjunto de derechos. Los derechos de los pueblos. No se cuestionan: se aceptan como una conquista o, al menos, como una aspiración legítima. No fue esa la menor ganancia de la ola de movimientos de liberación nacional que sacudieron al mundo después de la Segunda Guerra Mundial. *Los pueblos* adquirieron el derecho a tener derechos. Sobre los grupos étnicos, en cambio, la polémica continúa y se abigarra. De grupo étnico se pasa a “minoría”, sin más. Y las minorías —el término lo dice— tienen si acaso derechos limitados, menores también. Aunque sean, como se usa, minorías nacionales. Hay acuerdo sobre los derechos de los pueblos, pero no lo hay si hablamos de grupos étnicos o minorías étnicas. Se gana mucho con esa sustitución. Y, a fin de cuentas, ¿en qué se diferencia un pueblo de un grupo étnico?

“Pueblo”, dentro de su ambigüedad y su aparente neutralidad, es un término que contiene una carga política de gran potencia, a diferencia del blandengue y pedante “grupo étnico”.

Hablemos pues de pueblos. Los pueblos indios.

No es posible definir a un pueblo solamente por su cultura, entendida ésta como un universo discreto de rasgos concretos. La cultura como repertorio de recursos sociales cambia, cambia siempre: es su manera de ser. Los ingleses de hoy se parecen muy poco a los ingleses de antes de la Revolución Industrial; y siguen siendo ingleses. Los ejidatarios mayas de Yucatán tampoco viven la cultura maya del siglo XV (cronología cristiana). La originalidad de los rasgos culturales, entendida como creación exclusiva de cada uno de ellos, tampoco ayuda: ya el venerable Ralph Linton nos enseñó cómo las cosas que nos rodean son, al fin de cuentas, una síntesis del quehacer de otros, de todos (tal vez, es cierto, los aguaruna le deban menos al resto del mundo que los estadounidenses: siempre la antropología central, la óptica del dominante). En todo caso, la pureza cultural es más difícil de hallar que cualquier otra clase de pureza. No sirve, pues, como está planteada, para definir a un pueblo.

Y sin embargo. . .

Sin embargo el problema pasa por la cultura. Yo soy mapuche porque. . . No es asunto de origen, de natividad: si sólo nací mapuché puedo perfectamente ser no-ruego, hoy. Es porque participo de. Y ahí exactamente, en ese *participar de*, entra de nuevo, clandestinamente y por la puerta de atrás, la cultura. Participar significa algo más que tener una cultura o compartirla. Significa una relación específica con esa cultura. Y en tanto la cultura es un fenómeno colectivo y no individual, significa también una relación específica con la colectividad, el grupo que es el portador histórico de una determinada cultura. Es la colectividad la que define un “nosotros” distinto de “los otros”, a partir del reconocimiento de una cultura propia diferente. Es una cultura propia porque el grupo tiene un cierto grado de control sobre los elementos que la constituyen, es decir, porque tienen la

capacidad social de decidir sobre el uso que se da a los recursos culturales. Esto implica necesariamente que un grupo culturalmente diferenciado mantiene y genera proyectos propios, a largo y a corto plazos, explícitos o implícitos; particulares, en función de metas inmediatas, y generales, civilizatorios, en cuyo seno alcanzan coherencia los proyectos particulares. Es porque existen esos proyectos que se da la lucha por mantener y acrecentar el control cultural, que es la única posibilidad de poner en juego los recursos culturales necesarios para alcanzar metas sociales propias.

En el contexto de dominación colonial, en el que han vivido los pueblos indios desde hace casi 500 años, la lucha en torno al control cultural es una constante que permite entender la historia de los pueblos indios, sus condiciones y luchas actuales y, más en general, muchas características fundamentales de los Estados y sociedades americanos. Al inicio de la invasión europea muchos pueblos mantenían un control absoluto sobre sus culturas, sobre sus recursos culturales. Había, es cierto, Estados en expansión que luchaban por imponer su hegemonía recurriendo a todas las fuerzas a su disposición, incluso la lucha armada. Pero la invasión europea creó una situación nueva, cualitativamente diferente. En primer término, porque se trató de la imposición de una civilización distinta, con todo lo que ello implica como diferencia, contraste, desigualdad y oposición entre colonizadores y colonizados. Las luchas anteriores a la invasión, en cambio, ocurrían entre pueblos cuyas culturas formaban parte de la misma civilización; había lucha por el poder, evidentemente, pero en un contexto en que las diferencias culturales no eran radicales, lo que facilitaba incluso la constitución de nuevas identidades colectivas y el tránsito de unas a otras. Es necesario tener presente esa diferencia sustancial entre las luchas que mantenían los pueblos antes de la invasión y lo que significó ésta; no para idealizar el pasado precolonial, sino

para entender mejor el proceso de colonización y sus efectos, muchos de ellos vigentes hasta hoy, la invasión significó la inmediata puesta en marcha de un proceso global de expropiación, eliminación e imposición culturales en favor de los colonizadores y a costa de los pueblos indios. Expropiación es pérdida de control sobre los recursos culturales propios; los pueblos indios perdieron muy pronto el control sobre elementos fundamentales como el territorio, la fuerza de trabajo, muchos productos locales. Eliminación es la prohibición de ejercer ciertos ámbitos de la cultura propia: se persiguió a los pueblos indios para evitar, por ejemplo, la continuidad de su vida ceremonial y ritual que formaba una parte central de su cultura, así como sus sistemas de justicia y autoridad y mucho más, según el grado de dominación colonial al que fueron sometidos. Imposición significa introducción de elementos culturales ajenos; sobran los ejemplos: religión, lengua, indumentaria, forma de gobierno, normas jurídicas. . . y todos los elementos ideológicos, simbólicos y emotivos encaminados a lograr la aceptación del nuevo orden colonial, es decir, la hegemonía.

Ante estos tres procesos que definen la acción del colonizador (expropiación, imposición y eliminación), los pueblos indios reaccionaron oponiendo tres iniciativas culturales principales: los procesos de resistencia, innovación y apropiación. A través de la resistencia cultural se pretende la conservación del control sobre elementos culturales propios. Puede revestir una forma pasiva (el terco apego a "la costumbre", por ejemplo, lo que ayuda a entender el conservadurismo que se atribuye a los pueblos indios), o bien puede expresarse de manera activa, violenta, como lo prueba la interminable sucesión de rebeliones indias en todo el continente. La innovación es la creación autónoma de nuevos recursos culturales; forman parte de este proceso los casos de reinterpretación o resemantización de los hechos culturales y de los aconte-

cimientos que resultan de la relación colonial, porque se trata entonces de una manera nueva y propia de entenderlos y manejarlos. La apropiación cultural permite adquirir control sobre elementos culturales originalmente ajenos; en muchos casos ocurre precisamente con los elementos que el colonizador introdujo mediante la imposición cultural: ciertas formas de organización comunitaria como, por ejemplo, los cabildos indígenas, y, en general, los sistemas de cargos administrativos y religiosos, han pasado a formar parte de la cultura propia, porque las comunidades adquirieron el control sobre los mismos. En otros casos, se trata de elementos o complejos culturales que no estaban destinados por el colonizador para los indios, pero que éstos supieron hacerlos suyos; el ejemplo más evidente es el caballo entre los pueblos de las praderas de Norteamérica. En todos los casos se trata de procesos para conservar y ampliar los ámbitos de la cultura propia, frente a la estrategia colonial que pretende reducirlos y acrecentar, en cambio, los ámbitos de cultura ajena en los que el control se ejerce en forma externa.

Un simple cuadro esquemático contribuye a plantear con mayor claridad estas ideas.⁴

CUADRO II

Recursos culturales	Decisiones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura autónoma	Cultura enajenada
Ajenos	Cultura apropiada	Cultura impuesta

⁴ El planteamiento inicial de este esquema, en: G. Bonfil Batalla, "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 103, UNAM, México, 1983.

Los recursos culturales son todos los elementos de una cultura que es necesario poner en juego para definir un propósito social y alcanzarlo. Cualquier proyecto, sea cual fuere su naturaleza, exige que se cumplan una serie de condiciones, que podemos entender como recursos culturales puestos en acción. Estos comienzan a intervenir desde la definición misma del proyecto: para identificar un problema o para formular una aspiración es necesario hacer intervenir conocimientos, valores, formas de comunicación, códigos comunes para el intercambio de ideas y opiniones, emociones y aspiraciones compartidas; todo esto son recursos culturales. Para instrumentar las acciones que permitan convertir el proyecto en realidad, será necesario echar mano de otros recursos culturales adecuados para ese fin específico. Si se trata, por ejemplo, de realizar en forma comunal una obra pública, se requiere mano de obra, organización, dirección, conocimientos y habilidades tecnológicas, materiales diversos, oportunidad en los tiempos, convicción de que la obra es necesaria; y detrás de ello debe haber formas estables de organización social, instancias legitimadas para tomar decisiones, un campo semántico común y la posibilidad de hacer uso de los recursos materiales necesarios. Si el problema es otro, la lucha por recuperar tierras usurpadas, por ejemplo, los recursos culturales que deben ponerse en acción serán otros, entre los cuales seguramente contarán elementos tales como algún conocimiento de la legislación dominante, el dominio de la lengua oficial, la experiencia mínima indispensable para manejarse en la ciudad y en las oficinas de trámites agrarios; o bien, si el camino para la recuperación de las tierras es otro, más directo, se requerirá otra forma de organización, otros conocimientos que en parte son memoria de acciones anteriores, un nivel de decisión colectiva más alto, armas y la posibilidad de usarlas, llegado el caso.

Podemos clasificar los elementos o recursos culturales

en las siguientes grandes categorías: a) materiales, b) demográficos, c) de organización, d) de conocimiento, e) simbólicos y de comunicación, f) emotivos o subjetivos. La capacidad de decisión sobre los elementos culturales define cuatro ámbitos posibles dentro de la cultura en función de quién ejerce el control cultural. En el primero, la cultura autónoma, los recursos son propios del grupo y también lo es la capacidad de decisión. Es el ámbito fundamental de cualquier cultura; sin él no existe cultura distintiva y, en consecuencia, no puede haber una identidad social diferenciada. A partir de la cultura autónoma se dan los procesos de resistencia, innovación y apropiación. En ese ámbito se definen los aspectos compartidos de una visión del mundo distintiva, indispensables para la existencia de una identidad colectiva. A partir de la cultura autónoma es posible crear iniciativas culturales: es la condición para la invención y reinversión permanente de la cultura. Sus contenidos concretos, esto es, cuáles elementos y recursos culturales están en un momento dado bajo el control de un grupo (un pueblo), varían según los casos y a través del tiempo. Lo que cabe afirmar es que debe existir un mínimo de cultura autónoma para que sea posible la continuidad de la identidad colectiva; en ese mínimo absoluto están, seguramente, un campo semántico común (un lenguaje: resumen de la historia, cultura plasmada, pensamiento en sí mismo) y una memoria histórica colectiva que nos asegura un pasado común y, por lo tanto, también un posible futuro común y propio.

En oposición está el ámbito de la cultura impuesta. Ni los elementos culturales ni las decisiones son del pueblo considerado. Y, sin embargo, la cultura impuesta forma parte de la cultura que vive la colectividad e influye en mayor o menor grado en todos los aspectos de su quehacer social e individual, según la intensidad y la amplitud de la dominación a que está sujeto el pueblo considerado. Son elementos extraños, ajenos, que actúan en obe-

diencia a decisiones también extrañas, también ajenas. Nos afectan, nos constriñen o nos obligan, pero no tenemos control sobre ellos. Pueden tener presencia material: los objetos industriales que desplazan a los que hacíamos nosotros mismos; pueden encarnar en determinados individuos: el maestro, el evangelizador, la partida del ejército; pueden ser, también, ideas, aspiraciones, convicciones que se nos han imbuido para hacer posible la sujeción voluntaria. El colonialismo, en este campo, tiene una larga experiencia.

Cuando hablamos de cultura apropiada nos referimos a los elementos ajenos que un pueblo puede poner bajo su control cultural en un momento dado. Ya al hablar del proceso de apropiación se mencionaron algunos ejemplos. Es importante señalar aquí que un recurso cultural forma parte de la cultura apropiada en tanto el pueblo al que nos referimos esté en condiciones de tomar decisiones respecto a su uso; cuando se alcanza la capacidad, no sólo para usarlo, sino para producirlo o reproducirlo, deja de ser un elemento de cultura apropiada y pasa a formar parte del campo de la cultura autónoma; en otras palabras, se convierte en un recurso cultural propio. Muchos elementos de la cultura apropiada no perduran largo tiempo en esa condición. Tienen a ser transformados en recursos propios o, por el contrario, dejan de estar bajo control del grupo en periodos de tiempo relativamente cortos. Su condición contradictoria les imprime una dinámica inestable debido al doble control a que están sujetos: la capacidad de producción, que es ajena, y la decisión sobre su uso, que es propia.

Por último, el ámbito de la cultura enajenada es un campo de lucha permanente. Los recursos culturales están ahí, forman parte de la cultura del grupo; pero éste ha sido privado de su capacidad para decidir sobre ellos. Un bosque comunal puesto en explotación por una compañía maderera; la perforación de pozos petroleros o la

apertura de minas en el territorio étnico; pero también el uso de la fuerza de trabajo, impuesto por la fuerza directa o por la creación de condiciones internas que obligan a ello, en tareas y empresas ajenas al grupo (la emigración laboral sería un buen ejemplo actual, como la encomienda lo fue en el pasado). La lucha es permanente y reviste las más variadas formas, porque el grupo intenta por diversas vías recuperar el control sobre sus propios recursos culturales.

Cultura autónoma y cultura apropiada integran el campo de la cultura propia. Cultura impuesta y cultura enajenada constituyen el ámbito de la cultura ajena. El punto crítico está en quién toma las decisiones sobre los recursos, es decir, quién ejerce el control cultural. Lo propio y lo ajeno son categorías históricas, dinámicas, cambiantes en su extensión y contenidos concretos, porque son la expresión de una correlación de fuerzas opuestas, de tendencias y procesos encontrados. Un pueblo es más libre, más autónomo, cuanto más amplio, diversificado y completo sea el ámbito de su cultura propia y, particularmente, el universo de su cultura autónoma. En cambio, estará sujeto a una dominación mayor en la medida en que crezca el campo de la cultura ajena, en el cual no tiene posibilidad de ejercer el control cultural.

¿Cómo se ejerce el control cultural y cuándo podemos afirmar que es un pueblo el que toma las decisiones correspondientes? Es claro que en pocos casos se pueden observar formas de toma de decisión que reflejen una participación universal e igualitaria de todos los miembros de un grupo. Lo más frecuente es que existan instancias a las que les corresponde tomar las decisiones en relación con determinado tipo de asunto. No nos estamos refiriendo exclusivamente a decisiones de orden público, a formas de gobierno; el control cultural abarca todo tipo de estrategias, incluso individuales, y, en consecuencia, las decisiones se toman en ámbitos sociales muy diversos y en todo tipo de situaciones. El problema

reside en la *legitimidad* que se le reconozca a quienes deciden en cada circunstancia. Tal legitimidad es, a su vez, una decisión colectiva que está determinada por, y forma parte de, la propia cultura. No es problema de unanimidad, sino de consenso respecto a la legitimidad de las decisiones. Puede decirse: legitimidad cultural. Las contradicciones, las oposiciones, el enfrentamiento y la lucha en torno al control directo de los recursos culturales existen siempre dentro de cualquier grupo; esa disputa por el poder de decisión, sin embargo, debe distinguirse como un proceso interno (una lucha entre *nosotros*) que forma parte de la dinámica social y cultural, que no invalida la legitimidad de las decisiones aunque cuestione, y finalmente transforme, los mecanismos y las instancias para tomarlas. Otorgar legitimidad a las formas de ejercer el control cultural es parte de la cultura autónoma.

Aquí se plantean varias cuestiones que merecen un análisis un poco más amplio y que remiten al problema de la identidad étnica. Un grupo étnico (un pueblo) se define por su capacidad de decisión respecto a un conjunto de elementos y recursos que forman su cultura. Debe asumirse el carácter histórico de esa capacidad de decisión: hay un espacio de control cultural real en cualquier momento de la historia de un pueblo; pero existe también, en los pueblos sujetos a la dominación colonial, una memoria de la época en que se tuvo un control cultural más amplio y, en correspondencia, un proyecto permanente de recuperación. En ese sentido, los recursos culturales de un pueblo no son únicamente los que tiene bajo su control en un momento dado, sino todos aquéllos con los que mantiene una relación histórica hacia el pasado y hacia el futuro: la memoria y el proyecto forman parte de la cultura autónoma. Por otra parte, los recursos son culturales porque se identifican y se definen a partir de la perspectiva cultural o matriz cultural específica de cada grupo, y en función, históricamente, de su necesidad y de la capacidad de control existente.

La identidad étnica es una ideología que se manifiesta a nivel individual y colectivo,⁵ y que expresa la pertenencia (y la aceptación correspondiente) a un determinado grupo étnico, entendido como un conjunto delimitado de individuos que se reproduce biológica y socialmente, y que participa de un mismo ámbito de cultura autónoma, es decir, que ejerce en forma legítima el control sobre un repertorio de recursos culturales propios. Con base en ese ámbito de cultura autónoma, un grupo étnico se particulariza frente a otras sociedades, y la identidad étnica funciona como una identidad contrastiva a partir de que la pertenencia a un grupo étnico implica el acceso al control y uso de determinados recursos culturales. Este acceso, como ya se indicó, se obtiene a través de las formas de organización legitimadas que forman parte de la cultura del grupo. Por eso la pertenencia a un determinado grupo étnico (pueblo) implica más que el hecho ideológico de asumir la identidad correspondiente; es necesario el ejercicio de la cultura autónoma con los contenidos particulares que correspondan al estatus que el individuo ocupa dentro del grupo y que incluyen aspectos de orden general (por ejemplo: la lengua, ciertos valores básicos, sistemas de clasificación y comprensión del mundo, memoria de un pasado común y distintivo) que conforman el campo semántico y cultural compartido que da especificidad al grupo. Es en el ejercicio de esa cultura autónoma donde se recrea constantemente el grupo mismo como unidad étnica diferenciada.⁶ Hay

⁵ En este contexto se discute únicamente la identidad étnica en su dimensión de identidad colectiva; las referencias a la identidad en su expresión individual sólo se hacen para una mejor comprensión de la identidad colectiva en el contexto del argumento que se presenta. Una discusión amplia sobre la relación entre los niveles individuales y colectivos de la identidad étnica, así como sobre otros aspectos en torno al tema identidad/grupo étnico, en: R. Cardoso de Oliveira, *Identidad, etnia e estrutura social*, Livraria Pioneira Editora, São Paulo, Brasil, 1976, 118 pp.

⁶ Esta definición se aparta de la propuesta por F. Barth, que ha sido ampliamente aceptada. Barth considera ambiguo e insuficiente el papel de la

que recordar que la pertenencia a un grupo étnico convierte también a los individuos en elementos y recursos culturales, y que sólo pueden dejar de serlo en tanto participan de un mínimo común indispensable de la cultura autónoma.

Al concebir en estos términos al grupo étnico, al pueblo, se advierte con mayor claridad su condición de *unidad política*, en tanto está implicada la definición de un universo de recursos propios, sobre los cuales un determinado y excluyente conjunto social asume el derecho a controlarlos. Las reivindicaciones de autonomía de los pueblos indios de América, que subyace como la aspiración más profunda en todas sus demandas particulares, son la expresión de esa condición de unidad política que les ha sido sistemáticamente negada desde hace casi 500 años. Y la legitimidad de esa demanda reside precisamente en la existencia de la cultura autónoma de la que cada pueblo es portador y creador constante. Visto así, el problema de la cultura se convierte en el problema determinante para los pueblos indios, y, en consecuencia, el análisis de las políticas culturales adquiere una significación crucial.

La cultura cambia, sus contenidos se modifican constantemente; pero siempre ocurre en el seno de un grupo determinado, un pueblo que participa en ella y que define sus fronteras sociales a través de la identidad asumida individualmente y reconocida por el conjunto social. Por eso el grupo perdura en tanto mantiene el ámbito mínimo necesario de cultura autónoma, de control cultural. Identidad, cultura y sociedad (pueblo, grupo étni-

cultura (como conjunto discreto de rasgos concretos) para que pueda servir como elemento definitorio del grupo étnico, y opta por enfatizar la naturaleza organizativa del grupo; sin embargo, la noción de control cultural permite, en mi opinión, restablecer el componente cultural (cultura autónoma) en la definición del grupo étnico. Cf. F. Barth, "Introduction", en *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown and C., Boston, 1969, 153 pp. (Hay traducción al español publicada por el F.C.E., México.)

co) son conceptos que expresan aspectos de una misma y única realidad, maneras diferentes de aproximarse a un todo indivisible. Estamos hablando, a fin de cuentas, de las complejas unidades biológicas, sociales y culturales en las que ocurre la historia concreta. La única historia posible.

III. Consideraciones sobre políticas culturales y alternativas

En los términos aquí planteados, las políticas culturales deberían ser definidas y puestas en práctica por los propios pueblos indios. Serían un ejercicio permanente de control cultural, encaminado a la recuperación y ampliación de la cultura autónoma y a colocar al propio grupo en mejores condiciones para impulsar los procesos de invención y apropiación. Esto implica autonomía: no más una política cultural *para* los pueblos indios, sino las políticas culturales *de* los pueblos indios.

Algunas organizaciones indígenas cuentan ya con experiencia en este campo. La Federación Shuar en Ecuador, el CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) en Colombia, la ANPIBAC (Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües) en México, por citar sólo unos ejemplos en América Latina, han puesto en marcha diversos proyectos orientados hacia la educación bicultural y, en un sentido más amplio, la revaloración de las culturas étnicas. En ocasiones, esas experiencias han contado con algún respaldo gubernamental; en otras, se han instrumentado de manera independiente y aun en oposición a las políticas oficiales. Son todavía experiencias en pequeña escala que, sin embargo, ofrecen ya un rico caudal de enseñanzas.

De cualquier manera, los casos de experiencias autó-

nomas en el campo de la cultura todavía son incipientes y excepcionales. Y no podría ser de otra forma, porque la condición actual de la inmensa mayoría de los pueblos indios presenta problemas y limitaciones severas para empresas como la de definir e instrumentar una política cultural propia. A fin de cuentas, estamos viviendo los resultados de cinco siglos de dominación colonial y los pueblos indios ocupan una posición subalterna en el seno de los Estados nacionales. El orden colonial destruyó los niveles de organización social más amplios que habían alcanzado los pueblos americanos antes de la invasión, y atomizó muchas etnias de gran escala convirtiéndolas en conjuntos desarticulados de comunidades locales aisladas, frecuentemente enfrentadas entre sí por disputas motivadas por los propios colonizadores. Esa fragmentación dificulta la realización de proyectos culturales que abarquen a toda la etnia histórica y contribuyan a su reconstrucción. La dominación colonial también significó la persecución y eventual eliminación de las élites intelectuales indias y convirtió el conocimiento tradicional en un reducto clandestino, con márgenes mínimos de desarrollo posible. La reflexión sobre la cultura propia pasó a ser una actividad peligrosa, prohibida —y lo sigue siendo, en gran medida.

Por otra parte, todos los recursos puestos en juego durante 500 años para lograr la hegemonía del sistema imperante y, en consecuencia, de la cultura impuesta, han tenido efectos innegables. Son muchos todavía los integrantes de pueblos indígenas en todo el continente que han interiorizado la ideología de inferioridad que les ha sido impuesta; son los que están convencidos de que, efectivamente, la cultura dominante es superior. Son quienes han asumido su identidad étnica como una identidad estigmatizada, los que no creen en la potencialidad ni en la viabilidad de su propia cultura. La movilización de esos sectores en un proyecto de recuperación y actualización cultural exigirá mucha perseverancia e imagina-

ción por parte de los militantes indios.

En la base del problema está el empobrecimiento real y creciente de los pueblos indios: la pérdida de recursos materiales. La disputa por la tierra, el intercambio comercial desigual, los bajos salarios de quienes venden su fuerza de trabajo, son realidades abrumadoras que limitan las posibilidades de emprender políticas culturales autónomas. Las limitan, por una parte, porque restringen la capacidad de producción cultural en el más amplio sentido del término;⁷ también, porque plantean problemas inmediatos que sólo con un alto nivel de conciencia política y étnica pueden entenderse y manejarse en el marco alternativo de un proyecto cultural autónomo.

Ante esta situación, que con pequeñas variaciones y acentos distintos es común a todos los pueblos indios de América, los Estados (y la sociedad civil no india) no pueden abstenerse de asumir responsabilidades concretas para hacer posible la recuperación cultural de los pueblos indígenas. Han heredado una deuda histórica, al igual que los beneficios de una posición de dominio respecto a los pueblos colonizados. Si cada vez más se admite el pluralismo étnico como componente legítimo de los Estados nacionales, éstos deben asumir la responsabilidad consecuente de instrumentar programas que contribuyan eficazmente a la recuperación cultural de los pueblos indígenas. En otras palabras: deben formular una política cultural que tenga como objetivo lograr la autonomía cultural de cada unidad étnica.

Una parte central de la problemática gira en torno a la

⁷ S. Varese ha planteado en diversas formas la importancia de la producción cultural como núcleo distintivo y matriz reproductora de cualquier grupo étnico; en particular ha enfatizado el *modo de consumo* como un campo privilegiado en el que se expresa la lógica de la producción de valores de uso, que contrasta y se opone a la lógica de producción de valores de cambio característica de la sociedad dominante. Cf. S. Varese, "Recuperación cultural y proyectos étnicos: exploraciones en el campo de la capacitación", mecanoscrito, 1984.

formación de cuadros dedicados al trabajo cultural en sus propios pueblos. Existen algunas experiencias que ya permiten apreciar la dimensión y la complejidad de los problemas que plantea la capacitación de personal dedicado al desarrollo cultural autónomo. Conviene reseñar brevemente dos proyectos de este tipo que están en marcha en México.

El Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas fue iniciado en 1978 por un convenio entre el Instituto Nacional Indigenista, la Dirección General de Educación Indígena y el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH, hoy CIESAS). Se trata de un programa de nivel universitario y con carácter de proyecto piloto; la primera generación egresó en 1982, y una segunda está actualmente en el tercer año de estudios.⁸ El currículum integra tres disciplinas centrales: lingüística, historia y antropología social, además de algunos cursos de apoyo. Este programa parte de un principio que lo distingue de cualquier otro dedicado a las disciplinas mencionadas: los estudiantes son indígenas que deben demostrar manejo de su idioma (además del español), conocimiento de su cultura y compromiso con su pueblo. Estos requisitos son indispensables no sólo porque corresponden al objetivo último del curso (formar cuadros de los propios grupos étnicos), sino porque el programa académico supone el conocimiento de la lengua y la cultura de origen por parte de cada estudiante, ya que esa es la "materia prima" sobre la que trabajará a lo largo del curso. A diferencia del alumno común de una carrera de lingüística, que aprende a estudiar otras lenguas, el estudiante de etnolingüística analiza su propia lengua, reflexiona sobre ella en forma sistemática y no enfrenta el

⁸ Cf. "Programa de formación profesional de etnolingüistas", CISINAH, México, 1978. Información adicional todavía no publicada puede obtenerse en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Gral. Victoria núm. 75, Tlalpan, CP-14000, México, D.F.

problema de comprender un idioma desconocido; tiene ya, por su propia condición bilingüe, la materia prima para su trabajo lingüístico. En el caso de la historia y la antropología social, los problemas son diferentes: no se trata solamente de aprender los aspectos generales y metodológicos de esas disciplinas, sino de construir una perspectiva propia de la historia y de la sociedad. Esa perspectiva debe articularse *desde* la cultura y la historia propias. Los conocimientos y los métodos de las disciplinas académicas (historia, antropología social) han de someterse a una crítica rigurosa para definir cuáles y en qué medida resultan útiles en la tarea de construir esa perspectiva propia.

Es fácil imaginar los problemas que plantea la instrumentación de un programa de este tipo. La selección de los estudiantes es siempre un punto crítico, de la que depende en gran medida el éxito o el fracaso del programa. No resulta fácil reclutar el número suficiente de profesores y adjuntos que se hagan cargo de las cátedras y los talleres, porque además de su calificación profesional es indispensable que participen de la orientación general del programa; deben creer en él. Hay una carencia casi absoluta de textos y publicaciones adecuados a las necesidades específicas del curso. No siempre es fácil asegurar los fondos suficientes para el trabajo de campo que realizan constantemente los estudiantes en sus propias regiones. Sin embargo, la primera promoción egresó con un coeficiente muy bajo de deserción y las tesis finales tienen un nivel promedio por lo menos igual que el de tesis universitarias en disciplinas comparables. La mayor parte de ellas reflejan, además, el esfuerzo individual y colectivo por comenzar a construir una reflexión y una perspectiva propias, indias, a partir de un compromiso étnico más profundo.

El destino profesional inmediato de los etnolingüistas ha sido ocupar puestos técnicos en las instituciones que patrocinaron el programa. Muchos de ellos colaboran

en la preparación de materiales educativos en lenguas indígenas. Algunos se han incorporado como maestros adjuntos en el nuevo curso de etnolingüística. Otros trabajan en sus propias regiones, en contacto con los maestros del sistema de educación indígena. En general, pues, no están desarrollando una actividad profesional directa en sus comunidades, sino que actúan en las agencias gubernamentales encargadas de la política indigenista. Ese papel es importante porque les abre la posibilidad de influir, respaldados ya por una legitimidad académica, en la reorientación de la política educativa hacia la autonomía cultural de los pueblos indios.

La segunda experiencia, en cambio, está encaminada a la formación de personal para la animación cultural en las comunidades y regiones étnicas. Se trata de los cursos de capacitación de promotores culturales que organiza la Dirección General de Culturas Populares a través de sus diversas unidades regionales. Para el caso de la experiencia en Oaxaca disponemos de documentos analíticos que permiten estudiar en detalle los métodos, los problemas y los primeros resultados de la capacitación.⁹ En este programa los requisitos de escolaridad previa son mínimos: los candidatos deben dominar la lectura y escritura del español. La selección se hace con la participación de las comunidades y, en su caso, de las organizaciones indígenas regionales. Con ello se busca involucrar desde el primer momento a sectores e individuos significativos entre la población indígena, para propiciar el arraigo del programa y su orientación de acuerdo a los intereses de los pueblos indios participantes.

⁹ El programa se presenta y se discute ampliamente en la ponencia "El promotor indígena en el proceso de autoafirmación y desarrollo étnico", presentada por S. Varese, E. Gigante, P. Lewin y M.T. Pardo (todos miembros de la Unidad Regional de Culturas Populares de Oaxaca) como documento base del "Seminario-taller subregional sobre capacitación de promotores indígenas en Centroamérica y Panamá", organizada por CREFAL, UNESCO, CREALC y OSECP en Oaxaca, en 1984.

La capacitación se logra en un periodo breve, de ocho a nueve meses. Más que en cursos formales, el proceso descansa en una reflexión colectiva en la que participan los candidatos seleccionados y los asesores. El esquema básico está definido por cinco campos fundamentales de trabajo y análisis: a) recuperación del *tiempo*, es decir, de la memoria histórica del pueblo; b) recuperación de los *conocimientos*, de la sabiduría que el grupo emplea para manejar todos los órdenes de la vida; c) recuperación del *espacio*, de la significación del territorio étnico y de las formas en que la cultura y la historia propias están plasmadas en él; d) recuperación de la *palabra*, reflexión sistemática sobre los contenidos y las implicaciones del lenguaje, y e) recuperación de la *identidad*, síntesis de las recuperaciones anteriores y reflexión sobre el proyecto histórico de cada pueblo. El trabajo de capacitación se realiza manteniendo desde el principio un contacto continuo de los estudiantes con sus comunidades de origen.

Después del curso de capacitación, los promotores comienzan su tarea a escala local y regional. Ellos deben proponer proyectos concretos de recuperación cultural que involucren paulatinamente a la población. Según las experiencias registradas, un primer problema consiste en que el promotor debe justificar su nuevo papel en la comunidad; un papel que no existía y que no es fácilmente comprensible en tanto el promotor no es un productor, como todos los demás. Esto llevó a plantear la necesidad de que éste propusiera también proyectos productivos, en pequeña escala, viables en términos de los recursos propios de la comunidad, y ligados al proceso de recuperación cultural. La instrumentación de proyectos productivos busca, además, ir creando una base de autosostenimiento para el trabajo cultural en el grupo. El plan de trabajo de los promotores está diseñado con la flexibilidad necesaria para dar cabida a iniciativas muy diversas, única manera de responder a las condiciones concretas de las comunidades y microrregiones que participan en el programa.

Las dos experiencias anteriores, pese a que han sido promovidas y auspiciadas por organismos gubernamentales, representan una tendencia minoritaria en el contexto general de la política cultural que lleva a cabo el gobierno mexicano, en relación con los pueblos indios del país. En ese campo, el peso de la educación escolar, por ejemplo, es incomparablemente mayor. La historia de la educación indígena durante el presente siglo es semejante, en sus líneas generales, en la mayor parte de los países latinoamericanos.

Hubo una primera etapa en la que la misión de la escuela consistía en introducir (imponer), de manera directa, la lengua, los valores y los contenidos culturales de la sociedad dominante, descartando por completo la cultura y la lengua de los pueblos indios, a las que se consideraba atrasadas, anacrónicas e inútiles en el mundo moderno hacia el que se creía avanzar irremisiblemente.

Más adelante, dada la pobreza de resultados obtenidos mediante la enseñanza directa en español, se adoptó el uso de la lengua materna durante los años iniciales para facilitar el paso a la alfabetización en la lengua nacional oficial. Esto planteó simultáneamente la necesidad de contar con maestros bilingües, para lo cual se capacitó a jóvenes de origen indígena. Pero el uso de la lengua tenía sólo un carácter instrumental; no importaba ni se proponía la enseñanza sistemática del idioma propio del grupo, sino que su empleo parecía resultar útil durante algún tiempo para facilitar la enseñanza definitiva del español y en español. Era, por así decirlo, una concesión necesaria. Y, por supuesto, los contenidos de la educación escolar seguían siendo los mismos: continuaba la intención de sustituir las culturas indias por la cultura dominante.¹⁰

De unos años a la fecha se habla cada vez más de educación bilingüe-bicultural. En varios países el término

¹⁰ Véase, por ejemplo, Shirley Brice Heath, *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*, INI, México, 1972, 317 pp.

ha sido adoptado oficialmente para designar la educación que se imparte a las poblaciones indígenas. En gran medida han sido los propios maestros y las organizaciones indígenas quienes con mayor denuedo han insistido en una reformulación de la política educativa que ya no use la lengua vernácula como un simple instrumento para la alfabetización y la castellanización, sino que invierta el planteamiento y considere la enseñanza de la lengua oficial como segunda lengua, empleando la propia para las demás materias del plan de estudios. Pero no es solamente la reivindicación de la lengua indígena en la enseñanza escolar: al proponer una educación bicultural se plantea también que los contenidos de la enseñanza deben incluir los de la cultura propia del grupo. Existen propuestas para hacer viable un proyecto real de educación bilingüe-bicultural, en el sentido de extender el sistema escolar indígena a los niveles de enseñanza media y superior, ya que hasta ahora sólo se ha considerado el ciclo primario.

La enseñanza bilingüe plantea cuestiones sobre las que no hay consenso entre pedagogos, sicólogos, lingüistas y maestros indígenas. En muchas regiones, el colonialismo acentuó las peculiaridades lingüísticas locales que son interpretadas, por algunos especialistas, como variantes dialectales claramente diferenciadas y aun como lenguas distintas. En esa perspectiva crece artificialmente el número de lenguas en que debe darse la enseñanza escolar y, por consiguiente, crecen también los problemas de todo orden para instrumentar el sistema de educación indígena bilingüe. Sería necesario tener presente la historia y los efectos atomizadores de la dominación colonial e inscribir el problema lingüístico y educativo en un proyecto más amplio que contemple la recuperación cultural y la consolidación de las etnias históricas como procesos simultáneos e inseparables. En esa misma perspectiva debe ubicarse el análisis del carácter bicultural de la educación. La pregunta no puede ser ¿cuál cultura *local* debemos enseñar?, sino ¿cuáles con-

tenidos tenemos que incorporar en la educación para que contribuyan a la recuperación cultural de la etnia histórica? El problema consiste en ser consecuentes con la intención de crear Estados efectivamente pluriétnicos, con todas las implicaciones que ello tiene para la educación.

No es posible abarcar, en las dimensiones necesariamente limitadas de este ensayo, consideraciones sobre todos los factores y agentes que intervienen en los procesos que están afectando, en un sentido o en otro, a las culturas de los pueblos indios. Habría que tomar en cuenta, por ejemplo, el papel que juegan las diversas iglesias y sectas religiosas. En términos de control cultural, tal vez en muchos casos quepa distinguir entre religiones de vieja imposición, que pueden haber sido ya objeto de un proceso de apropiación y, en consecuencia, forman parte de la cultura propia; y aquéllas de presencia más reciente en el contexto cultural de un pueblo, que conservan características fundamentales de cultura impuesta. En el primer caso, el control sobre las actividades religiosas lo ejerce el grupo, con escasa y restringida intervención de agentes externos; en el segundo, por el contrario, el control lo mantienen personas ajenas al grupo. Habría que considerar también la dinámica creciente y el efecto de los medios de comunicación masiva. Los medios, salvo contadísimas excepciones, son un caso claro de cultura impuesta porque están absolutamente bajo control ajeno. Y esto, por mencionar sólo dos temas de reflexión sobre procesos que tienen una intencionalidad y que, por tanto, deben verse como expresiones de políticas culturales definidas.

IV. Algunas reflexiones finales

Los pueblos indios han luchado durante siglos para mantener su propio rostro, su identidad, en torno a una

cultura propia que contiene un proyecto civilizatorio al que no han renunciado.

Cada vez más se reconoce por los gobiernos y en el ámbito de las sociedades civiles de los países americanos el derecho de los pueblos indios a mantener su identidad y su especificidad cultural, como integrantes legítimos de Estados multiétnicos. Debe reconocerse la necesidad consecuente de favorecer los procesos de recuperación cultural y consolidación de las etnias, es decir, ampliar y diversificar los espacios de su cultura propia, aquéllos en los que el grupo tiene control sobre los recursos culturales. En ese sentido, y con esa intención última, deben revisarse y reorientarse las políticas culturales gubernamentales, con la participación indispensable de los propios pueblos indios a través de sus organizaciones y representantes legítimos.

Por su parte, algunas organizaciones indias han llevado a cabo experiencias de trabajo cultural en sus propios grupos, a veces en forma independiente, y otras con el apoyo de organismos públicos o privados. Estas experiencias deben ser analizadas como punto de partida para una reflexión más amplia sobre las condiciones y los mecanismos para la recuperación cultural y de la identidad étnica histórica. Esta reflexión constante colocará a los dirigentes y sectores significativos de los pueblos indios en mejores condiciones para intervenir de manera directa en la formulación e instrumentación de políticas culturales acordes con los intereses de sus pueblos.

Es necesario, pues, abrir espacios para el intercambio de experiencias y el diálogo intercultural entre dirigentes, maestros y promotores indios, funcionarios gubernamentales y técnicos indigenistas, investigadores y todas las personas interesadas en la construcción de una sociedad plural y democrática, a fin de que sea posible avanzar en el análisis de los aspectos teóricos, metodológicos y prácticos de la recuperación cultural en contextos multiétnicos. Este intercambio y la amplia circulación de

la información correspondiente permitirán, además, tener conciencia del amplio repertorio de recursos culturales (conocimientos, tecnología, formas de organización, etc.) que poseen las culturas indígenas, muchos de los cuales pueden ser de utilidad para otros grupos y sectores de las sociedades nacionales, particularmente en esta época de crisis.

La formación de cuadros originarios de los diversos pueblos indios para desarrollar tareas orientadas a la autonomía cultural, es un paso indispensable y urgente. Los programas de capacitación han de cuidar con especial atención no caer en visiones etnocéntricas que contradicen el proyecto de autonomía cultural y minan las bases de la identidad étnica y el compromiso que deben tener los cuadros capacitados con sus propios pueblos.

Avándaro, México, agosto de 1985.